

## LA FILOSOFIA DEL PECCATO ORIGINALE DA KANT A KIERKEGAARD

SOMMARIO: *Premessa – Kant e il concetto di natura – Schelling e il principio dialettico del fondamento – Kierkegaard e lo stato di angoscia – Conclusioni.*

### PREMESSA

L'argomento impone da subito una tempestiva e non ovvia chiarificazione. Questa concerne il metodo prescelto, nonché la legittimazione critica di un'indagine prettamente filosofica attorno alla questione più che delicata del 'peccato originale'.

Il teologo vigilante e giustamente scrupoloso potrebbe storcere il naso di fronte alla presunzione del filosofo, ben prima di addentrarsi nelle pieghe della riflessione. Potrebbe contestarne con piena autorevolezza il medesimo punto di partenza, rivendicando l'inscindibile appartenenza della tematica al dato rivelato di sua competenza. Vale a dire, il configurarsi del discorso relativo al 'peccato', secondo una valenza squisitamente positiva, indeducibile, e quindi refrattaria a qualsiasi tentativo di risalimento razionale ad un principio intelligibile. In tal senso, la sua trattazione in ambito filosofico risulterebbe non solo indebita, ma addirittura fuorviante: figlia illegittima di una teoresi avvilente, dispensatrice di convinzioni azzardate.

L'obiezione della teologia allerta la filosofia e tuttavia non la imbavaglia. A nessuno sarebbe infatti concesso di azzerare una traccia inoppugnabile, presente nella storia del pensiero e identificabile nell'interesse insistente, manifestato 'di fatto' da più di un filosofo della modernità, in ordine al nodo speculativo del peccato del male 'radicale'. Ignorare per il peso di cavilli e di pregiudizi accademici, una simile evidenza costituirebbe inevitabilmente un crimine di lesa maestà perpetrato contro la plausibilità di un utile approfondimento.

Di qui la definizione del metodo. Per cui spetta all'attuale ricerca, non più intentare la via di una riduzione del mistero a filosofema, bensì ripercorrere un segmento specifico della storia del concetto, confortata da un presupposto e trascinata da una speranza. Il presupposto risiede nella consapevolezza che non solo si incontra una filosofia per ciascuno dei pensatori esplorati, ma quantomeno una concatenazione, una discussione a distanza, una sorta di *traditio philosophiae* nella interpretazione di una problematica maggiore. La speranza presagisce invece il ritrovamento di contributi audaci – non per questo peregrini – in grado di stimolare una coscienza credente talora titubante nell'atto della pensabilità del 'peccato radicale'.

Una convergenza puntuale della filosofia moderna sul problema della colpa d'origine si attesta invero molto prima che compaia sulla scena il verbo kantiano. Si tratta tuttavia di una presenza diversa, meno strutturale e raramente rigorosa. Comunque non paragonabile a quella delineata in forma trascendentale nel tragitto percorso da Kant a Kierkegaard. Nell'epoca che precede l'impresa delle *Critiche* si registra semmai una vera e propria 'querelle' intellettuale, accesa da Pascal e dalla sua visione del mondo, imperniata con tinte oscure sulla denuncia del 'mistero universale del male' (1). Il *pari* pascaliano, ordinato alla provvidenza del Dio di Abramo, prevedeva in effetti una robusta denuncia, avanzata in sede antropologica, verso la miseria dell'uomo: verso la sua imprescindibile *fragilitas* e verso lo stato di caduta che imperversa dalle origini, sui bilanci e sulle aspirazioni della cosiddetta 'canna pensante'. Furono esattamente queste le premesse scatenanti, dentro un progetto di illuminazione (*Aufklärung*) e di risveglio della ragione, la controffensiva zelante di non pochi pensatori: ai quali premeva risuscitare la capacità, insita nella virtù del *cogito*, e altrimenti polverizzata, di rialzarsi con le proprie forze da una condizione di natura decaduta e oggettivamente contaminata.

Abitualmente, tali filosofie (sec. XVII-XVIII), nel momento in cui mettono a tema la credenza religiosa in un 'peccato originale', lo accostano come motivo espunto dal testo sacro: nei confronti del

(1) Hegel cita Pascal nelle righe conclusive di '*Credere e sapere*': «Ma il puro concetto, ossia l'infinità come abisso del nulla, in cui ogni essere sprofonda, deve designare il dolore infinito – dolore che esisteva in precedenza nella cultura solo storicamente e come quel sentimento su cui riposa la religione dei tempi moderni, il sentimento: Dio stesso è morto, quello stesso sentimento che era stato, per così dire, espresso solo empiricamente nella frase di Pascal: *la nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme* – come mero momento dell'idea assoluta: ma anche niente di più che momento...» (G.W. HEGEL, *Primi scritti critici*, Milano, Mursia, 1981, 252).

quale il pensiero ha da guadagnare un proprio *modus vivendi*. Il 'peccato originale' – quale colpa imputabile, eppure antecedente ogni atto singolare – si impone nella forma *scandalosa* di un universale irrazionale: palesando l'idea di un cominciamento pregiudicato ed esigendo il suo stesso assorbimento nell'ambito di una teodicea razionale.

Sempre nel corso della stagione pre-kantiana, sfilano una dopo l'altra, nel loro prodigarsi le differenti figure dell'onto-teologia: le metafisiche deduttive di Spinoza e di Leibniz, le modulazioni del deismo anglofono; le riletture apologetiche di un Lessing e di un Böhme. Più da vicino, si potrà notare come nemmeno Rousseau rimanga insensibile al fascino indiscreto della questione, essendo impegnato ad elaborare, sotto mentite spoglie, una 'filosofia del peccato originale'. In lui, il dissidio remotamente esploso ed il divorzio perennemente sancito fra uno stato di natura buono (sullo sfondo del quale si celebra la beatificazione del 'ragazzo selvaggio') ed una civiltà socioculturale degradata, inclina surrettiziamente verso una dottrina dogmatica della decadenza originaria, in cui il *peccato* si staglia quale principio essenziale di giustificazione del reale. Soluzione che non dovette dispiacere ad un Voltaire, se è vero che nella sua ricognizione pessimistica e redentiva sul passato, il motivo della 'colpevolezza' si istituisce come nucleo critico polivalente, piegando infine il nostro tema alla sorte di un elemento teologico, via via secolarizzato e trasformato in un duttile schematismo del pensiero.

Ciò che affiora dal solco della modernità è pertanto, in questo suo primo spicchio, la consuetudine ad assimilare un dato teologico inviolato, provando a rigenerarlo dall'interno del pensare stesso: promuovendo dopo la più nota genesi biblica, una genesi ideale della convivenza umana, sul presupposto dell'inclinazione comune al male.

Di fatto prendiamo le mosse da Kant e dal suo trascendentalismo, non certo per ragioni di comodo, ma a motivo del suo disporsi come autentico crocevia di una intera epoca: attribuendogli senza esitazioni un'abilità eccezionale nel riannodare i fili della discussione precedente e nel pilotare le tensioni della riflessione successiva.

Il filosofo di Königsberg dopo aver approntato l'architettura delle *Critiche* ed essersi unanimemente affermato come l'araldo della 'pura ragione' (nonché di un'etica della buona intenzione nella sua veste più integra) <sup>(2)</sup>, semina imbarazzo e sconcerto nel mondo delle facol-

(2) «En tant que simple conséquence du penser, la pratique se réduit donc, chez Kant lui-même et pas seulement dans la perspective de certains exégètes, à la simple *raison* pratique, à l'acte de vouloir – et d'un vouloir coupé du monde, voire coupé de son propre acte exécutif, qui transformerait le monde en y réalisant

tà, varando un breve trattato attorno al 'male radicale', arruolato più tardi come prima sezione dell'ampio volume sulla '*Religione nei limiti della sola ragione*' (1793). Questo minuscolo saggio – com'è noto – procura a Kant le accuse più infamanti, tese a colpire la presunta incoerenza logica, accanto allo squallido compromesso religioso del suo tracciato. Dalle posizioni meno violente che si accontentano di condannarne il ripensamento del male come una mina vagante, pronta ad esplodere sotto l'edificio critico, si stacca infatti l'invettiva famigerata di Goethe per il quale: «*dopo aver avuto bisogno di una lunga vita umana per purificare il suo mantello filosofico dai numerosi pregiudizi indecenti, Kant lo ha oltraggiosamente imbrattato con le stigmate del male radicale, per adescare i cristiani affinché ne bacinò il lembo*» (3).

Invero, più si studia finemente Kant, più si viene persuasi del valore portante di una simile dottrina dedicata all'*Urböse*: rivelandosi questa una sorta di bussola che, nel chiarificare il senso dell'autonomia della ragione, consente di intrufolarsi meno avventatamente nel labirinto dell'*io archetipo* (4) e nella sua concezione di libertà, orfana di tempo e di luogo.

Non a caso una vastissima area dell'argomentazione postkantiana sul tema del male deriva dalla rivisitazione personale da parte dei singoli filosofi dello scritto sulla *Religione nei limiti*: quasi dovesse costituire non solo una chiave ermeneutica dell'impianto trascendentale, bensì un punto di non ritorno della normale meditazione insinuata nella concomitante incondizionatezza di libertà e di male. Ciò accade con risvolti ancora flebili in Fichte. Mentre Hegel dipana le sue prime ricerche familiarizzando con il testo kantiano, benché nella *Fenomenologia dello spirito* il principio di un *male radicale* sia progressivamente assorbito dalla legge della negatività (o dell'autonegazione) in Dio e dal suo panlogismo dialettico.

In forma assolutamente inedita la tematica del *peccato originale* prende quota nel tragico e oscuro Schelling, calamitato dalla propria creatività e dall'insolito programma in soccorso ad una filosofia del

les impeératifs de la raison. La volonté, en effet, reçoit, selon Kant, son impératif de la raison *pure*, laquelle, précisément en tant que pure, est parfaitement irréalisable, puisqu'elle reste coupée des réalisations effectives par l'abîme qui sépare le noumène des phénomènes» (P. HENRICI, *La dramatique entre l'esthétique et la logique*, in *Pour une philosophie chrétienne*, Namur, Le Sycomore, 1983, 112).

(3) Lettera a Johann Gottfried e Karoline Herder in *Gedankausgabeder Werke, Briefe und Gespräche*, hrsg. von Ernst Beutler, Zürich, Artemis Verlag, 1949, vol. 19, 213.

(4) Con tale espressione Kant individua la facoltà sintetica soggettiva e oggettivante, riflessa puntualmente nelle forme a priori e nelle categorie della ragione teoretica.

decadimento. Le *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi si collegano* rappresentano, in ultima istanza, una disputa sulla libertà e sul peccato, in cui il male viene concepito a partire dal principio teologico di creazione.

Da Kant a Hegel, a Schelling assistiamo al decorrere di una perfetta staffetta di suggestioni e di contenuti, ad una perfetta 'storia degli effetti' (*Wirkungsgeschichte*): perché chi segue ha approfondito con cura l'autore e le opere che lo precedono; e perché la questione del peccato si qualifica come questione della sua possibilità ontologica.

Un vero e proprio salto in avanti ed una stravagante soluzione di continuità, si delineano invece per il contributo di Søren Kierkegaard, nel quale riscontriamo la presenza di una robusta letteratura sull'argomento, non solo dal punto di vista qualitativo ma persino sul fronte della ricorrenza: rimediando ai sintomi pregressi di una certa ritrosia e di una visibile ristrettezza. Kierkegaard, che conosce di primissima mano sia Kant che Schelling (di seconda mano l'Hegel della *Enciclopedia delle scienze*), ci restituisce la piena singolarità del dato dogmatico, intendendo la *verità del peccato* come chiave di volta di una filosofia che ne prende atto.

Di qui la scelta di assecondare, dopo la lunga premessa, un triplice sondaggio evocativo e per nulla esauriente. Un sondaggio che convoca dal lungo corteo dei filosofi che hanno onorato la questione del *male radicale*, tre maestri <sup>(5)</sup> eccellenti in relazione a tre frammenti specifici della loro produzione.

#### KANT E IL CONCETTO DI NATURA

La riflessione kantiana attorno al *male radicale*, proposta nel testo sulla *Religione*, raggiunge il proprio apice in un terzo paragrafo – maggiormente argomentativo – del primo capitolo (dal titolo: *L'uomo è cattivo per natura*), edificato sul concetto stesso di *natura*. Di tale concetto, Kant si serve per spiegare il *carattere originario* e, ciò non

(5) Un discorso a parte andrebbe condotto su Hegel, in riferimento ai paragrafi 103-112 della *Fenomenologia* (G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito, La religione disvelata*, traduz. di Enrico De Negri, Firenze, La Nuova Italia, 1987, 271-281). «Secondo questo momento accade che, come il male altro non è se non l'insearsi dell'esserci naturale dello spirito, il bene passa invece nell'effettualità e appare come un'autocoscienza esistente nell'esserci» (274): in Hegel, il livello etico della riflessione kantiana sul male fa posto ad un livello prettamente cognitivo, nel processo autoaffermativo e necessario dello spirito, per cui si avvalga l'*astuzia della ragione*.

di meno, costantemente *morale*, della tendenza dell'uomo al male, esorcizzando di volta in volta i pericoli di una opposizione, da lui ritenuta terribilmente infausta, fra *natura* e *libertà*.

«La frase: *l'uomo è cattivo per natura* significa solo che tale qualità viene riferita all'uomo, considerato nella sua specie: non nel senso che la cattiveria possa essere dedotta dal concetto della specie umana (dal concetto d'uomo in generale perché allora sarebbe necessaria); ma nel senso che, secondo quel che di lui si sa per esperienza, l'uomo non può essere giudicato diversamente, o, in altre parole, che si può presupporre la tendenza al male come soggettivamente necessaria in ogni uomo, anche nel migliore. Ora questa tendenza bisogna considerarla essa stessa come moralmente cattiva, e perciò non come una disposizione naturale, ma come qualche cosa che possa essere imputato all'uomo, e bisogna quindi che essa consista in massime dell'arbitrio contrarie alla legge. Ma, d'altronde, queste massime in ragione appunto della libertà, bisogna che siano ritenute in se stesse contingenti, ciò che, a sua volta, non può accordarsi con l'universalità di questo male se il fondamento soggettivo di tutte le massime non è, in un modo qualsiasi, connaturato con la stessa umanità e quasi radicato in essa. Ammesso tutto ciò, potremo allora chiamare questa tendenza una tendenza naturale al male, e, poiché bisogna pur sempre che essa sia colpevole per se stessa, potremo chiamarla *un male radicale*, innato nella natura umana (pur essendo, ciò non di meno, prodotto a noi da noi stessi)» <sup>(6)</sup>.

La pagina sopra citata regala un estratto purissimo della concettualità kantiana, distribuita nella *Religione*: in cui eccelle la preoccupazione di coniugare la dimensione radicale del male ad una concezione non pacifica di natura. In relazione al male, al fatto filosofico come pure all'elemento kerygmatico del peccato, Kant non può esprimersi in termini di natura, nel senso di un'essenza umana originariamente corrotta o di una condizione metafisica, di per sé avulsa dall'incondizionatezza dell'autonomia soggettiva. Questo significherebbe annientare i risultati della deduzione trascendentale intorno alle istanze costitutive della ragione pratica, e più in particolare, sopprimere l'idea di una disposizione connaturale alla legge, all'imperativo etico, quale primitivo movente dell'arbitrio. Egli ne potrebbe approfittare

(6) I. KANT., *La religione entro i limiti della sola ragione. Capitolo primo: Della coesistenza del principio cattivo accanto a quello buono o del male radicale nella natura umana*, Bari, Universale Laterza, 1980, 32-33. Kant distingue in questo capitolo tra una 'disposizione' (*dispositio*) originaria al bene ed una 'tendenza' (*propensio*) al male. La disposizione è una capacità fondamentale, necessaria ed essenziale della specie umana; la propensione o tendenza è invece un fatto di carattere universale, ma assolutamente non necessario.

solo nell'accezione, precisamente 'scolastica', di un *principium actionis*: di un 'principio soggettivo dell'uso della libertà umana' (7), per il quale si liquida il pregiudizio di un'ereditarietà meccanica della colpa e si assume timidamente l'evidenza della realtà storica (ritenuta peraltro incapace di accedere a qualsiasi tipo di necessità nell'ambito del conoscere).

Pertanto, quando afferma come il male appartenga alla *natura* dell'uomo, Kant – nel suo tentativo di ripensare, entro i limiti della sola ragione, l'*accidentalità* teologica di un Adamo peccatore – sta giustificando l'*universalità* incontrovertibile di un fatto, comunque indeducibile, e non la sua origine razionale che resta invece gravata da un vuoto di conoscibilità. Accanto a questa sfumatura, la naturalità del male allude alla possibilità ininterrotta di una sua effettiva esperienza: a patto che il ricorso ad una simile sperimentabilità universale e quotidiana non debba a sua volta implicare una necessità deduttiva, e quindi non debba inficiare il tratto non naturalistico e non totalizzante della sua origine (8).

Ne deriva un premissimo schizzo, già pronto a riscattare la questione dagli accomodamenti del razionalismo metafisico-religioso. L'universalità del male, la sua sperimentabilità sorprendentemente dilatata, la sua necessità solo soggettiva esibiscono le forme dell'accadimento di un fatto, che per quanto sia avvinto alla natura umana, ribadisce l'intrascendibilità della sua contingenza: la sua non-necessità, la sua incoerenza razionale all'effettività della libertà.

Questo schizzo sul '*radikal Böse*' viene sostanzialmente recepito, e solo di poco rimpinguato dall'insistita annotazione del suo essere *innato* (9) e *antecedente*.

(7) «Bisogna rilevare che qui, con le parole 'natura dell'uomo', si intende unicamente il fondamento soggettivo dell'uso della libertà umana in generale (sotto le leggi morali oggettive): fondamento che è anteriore ad ogni fatto che cade sotto i sensi, qualunque sia la sua localizzazione. Ma, a sua volta, questo fondamento soggettivo bisogna che sia esso stesso un atto di libertà – perché altrimenti non gli si potrebbe imputare l'uso o l'abuso che l'uomo fa dell'arbitrio, in rapporto alla legge morale, né potrebbe essere detto morale il bene – o il male – intimo a lui. Per conseguenza, la ragione del male non può trovarsi in alcun oggetto *determinante* l'arbitrio per inclinazione, né in alcun istinto naturale...» (*La religione entro i limiti*, 19).

(8) «Che una tale tendenza depravata sia di necessità radicata nell'uomo, possiamo risparmiarci di dimostrarlo formalmente, data la quantità di esempi palpitanti che, *nei fatti* degli uomini, l'esperienza ci pone sotto gli occhi; «Se, dopo ciò, non si è ancora contenti, si può prendere in esame la situazione internazionale risultante in modo meraviglioso dalla giustapposizione dei due precedenti stati, naturale e civile: ivi le nazioni stanno le une di fronte alle altre secondo i rapporti del rozzo stato di natura – stato di guerra perpetua – dal quale esse hanno anche fermamente deciso di non uscire mai» (*La religione entro i limiti*, 33-34).

(9) «Perciò il bene o il male nell'uomo (come prima ragione soggettiva del-

«Allorquando l'effetto è riferito ad una causa, con cui tuttavia sia congiunto secondo le leggi della libertà, come nel caso del male morale, la determinazione dell'arbitrio a produrlo è pensata in collegamento con un principio determinante l'effetto non nel tempo, ma solo nella rappresentazione razionale, e tale determinazione non può derivarne come da un qualunque stato *anteriore*, mentre bisogna che questo si faccia tutte le volte che l'azione cattiva, come *avvenimento* nel mondo, è riferita alla sua causa fisica. È dunque una contraddizione cercare un'origine temporale delle azioni libere, in quanto tali (come se si trattasse di effetti di ordine fisico); e per conseguenza è contraddittorio cercarla anche per l'attitudine morale dell'uomo, in quanto viene considerata come contingente, perché essa esprime il fondamento dell'uso della libertà che bisogna cercare (...) unicamente in rappresentazioni razionali» <sup>(10)</sup>.

Conferire al male una dimensione di *anteriorità*, e connotarlo per ciò stesso come un elemento innato, non significa ricondurlo ad un'idea a priori di uomo, diluendo il persistere della responsabilità nell'autonomia personale. Il male non si presenta *innato* perché strutturalmente inevitabile nel momento antropologico, ma in quanto si radica in un *accadere* che ha carattere di antecedenza nei confronti della sensibilità temporale e dei singoli atti in cui si manifesta. E se tutto questo dovesse suggerire l'impressione di una confisca della sua dimensione storico-volitiva, basta a Kant ricordare che non si tratta di una dipendenza o di una derivazione giocata sull'essenza, bensì di un'antecedenza verificata, e quindi realizzata, nella *singularità* dei nostri 'atti': priva di un 'in sé' metafisico, al di fuori di essi.

Così ritratto, nella cornice di un'originarietà resasi armonica per un'apriori di natura soggettiva, il male radicale si identifica finalmente con una *propensione* della libertà o con una *tendenza* del libero arbitrio: vale a dire, con l'attitudine radicata in noi di un'operazione corrotta, che consiste nell'aver da sempre (e di volta in volta) contraffatto la massima dell'agire.

«Infatti, l'uomo (anche il migliore) risulta cattivo solo perché egli inverte l'ordine morale dei moventi, quando li assume nelle massime; l'uomo assume, invero, nelle sue massime la legge morale accanto all'amore di sé, ma – siccome egli si accorge che essi non possono

l'adozione di tale o tal'altra massima, in rapporto alla legge morale) viene detto innato, semplicemente nel senso che esso è posto come base, anteriormente ad ogni uso della libertà nel campo dell'esperienza (risalendo ai primi anni della giovinezza fino alla nascita). In tal modo si viene a dire che il bene o il male è presente nell'uomo fin dalla nascita, ma non che la nascita ne sia precisamente la causa» (*La religione entro i limiti*, 20).

(10) *La religione entro i limiti*, 41.



sussistere l'uno accanto all'altro, ma che invece occorre che l'uno sia subordinato all'altro, come alla sua condizione suprema – egli prende il movente dell'amore di sé e le sue inclinazioni come condizione del compimento della legge morale; mentre piuttosto quest'ultima, come *condizione suprema* della soddisfazione delle nostre inclinazioni sensibili, dovrebbe essere accettata, come unico movente, nella massima generale dell'arbitrio... Ora, se vi è, nella natura umana, una tendenza a questa inversione, vi è allora nell'uomo una tendenza naturale al male; e questa tendenza stessa è moralmente cattiva; perché, in definitiva, bisogna che sia ricercata in un libero arbitrio e quindi è suscettibile d'imputazione. Questo male è radicale perché corrompe il fondamento di tutte le massime e, contemporaneamente, come tendenza naturale, non può essere *distrutto* mediante le forze umane, perché ciò potrebbe accadere solo mediante buone massime; cosa che è impossibile se il principio soggettivo supremo di tutte le massime è presupposto come corrotto» <sup>(11)</sup>.

Kant qualifica ulteriormente questa *tendenza al male* connotandola nella insolita prospettiva di un *fatto*: rinnovando, anche in questo caso, uno sforzo meticoloso ed inderogabile di revisione del concetto; come pure vi era stato costretto in presenza di altri termini *tradizionali* – *natura, innatità, antecedenza, inclinazione* – in cui si trattava di congelare una concezione fisicistica, mitologica, persino manichea del bene e del male, quale funereo viatico verso la sua impossibile imputazione etica. Il procedimento kantiano è, in questo senso, rigoroso e non meno raffinato: comunque destinato a percorrere il sottile crinale di una ragion pratica pura.

Il suo punto di partenza è inconfutabile. Nulla, sostiene Kant, è eticamente (cioè imputabilmente) cattivo se non quanto rientra sotto il tetto del nostro proprio *fatto*. E tuttavia, con il concetto di tendenza, si allude ad una causa soggettiva di determinazione del libero arbitrio (*principium actionis*), la quale *precede ogni fatto*: così da non colliamare ancora con un *fatto*. Per non cadere in un assurda contraddizione, e custodire entrambe le valenze del 'male radicale' inteso quale tendenza (il suo spessore morale e la sua anteriorità), diventa indispensabile ridisegnare i contorni della parola *fatto*, secondo i due sensi differenti, ma ambedue conciliabili con il concetto della libertà. Ora, la parola *fatto*, accuratamente rimodellata, può valere ugualmente tanto per quell'uso della libertà per il quale si accoglie nel libero arbitrio la massima sovrana, quanto per quell'esercizio per cui le

(11) *La religione entro i limiti*, 41. Il rapporto decisivo, descritto in questo testo, fra le massime della libertà e i suoi moventi resta uno degli aspetti meno focalizzati dello scritto sulla *Religione*.

azioni stesse sono poste secondo la massima suddetta (conforme o contro la legge morale). La tendenza al male apparirebbe perciò un *fatto* nel primo senso (*peccatum originarium*); e contemporaneamente, presa nel secondo senso, la condizione formale di ogni fatto, effettivamente conoscibile come riflesso di una opposizione radicale alla legge (*peccatum derivatum*). Di questi peccati, secondo la *Religione* kantiana, il primo sopravvive e si universalizza anche qualora il secondo fosse evitato, nelle apparenze fenomeniche parecchie volte: celando un'intenzione cattiva dietro esiti sensibilmente apprezzabili. Il primo (la corruzione del fondamento soggettivo) è dunque un *fatto puramente intelligibile*, conoscibile solo per mezzo della ragione, senza alcuna condizione di tempo. Mentre il secondo è concretamente un fatto sensibile, empirico, dato nel tempo.

Il dettato è inequivocabile. Non è chi non veda come la realtà chiamata da Kant *fatto* assuma un senso differente da ogni riferimento alla fisicità dell'uomo e al finalismo connaturale (comunque debba intendersi l'idea di una simile, peraltro inospitale eteronomia). Il 'male radicale' è un *fatto*, nella misura in cui questo concetto (analogamente al termine *natura*), dopo la restaurazione kantiana, trasmette l'antecedenza di un atto atemporale, che precede, trascende ed investe ogni atto concreto, pur sfrondando dal proprio registro etico qualsiasi ipotesi di fattualità fisica e di predestinazione titanica. Lo ha ben chiarito Italo Mancini nel suo lavoro attorno alla 'teologia' kantiana. Lo sporgere della tendenza al male (del *fatto*) sull'atto o sulla molteplicità degli atti della nostra vita morale non significa una riapertura o un allargamento conoscitivo della nostra concezione dell'uomo, in cui l'unica disposizione razionale verte alla legge morale; ma soltanto l'uso pratico di una nozione esplicativa degli atti empirici al livello più ampiamente razionale; il trovarne cioè un'intenzione radicale (l'origine morale del male) che dia ragione del mostrarsi fenomenico del male come esecuzione (la sua universalità) <sup>(12)</sup>.

In questo modo, la distinzione fra una intelligibilità fondamentale, ricavata per via trascendentale (*peccatum originarium*), ed una esecuzione empirica, normalmente verificabile (*factum phenomenon*) torna a scomodare, nell'alveo ermeneutico del male, quello che è stato l'impianto teoretico del rapporto fra fenomeno e noumeno. Il male cavalcherebbe infatti la medesima logica di questo secondo motivo: candidandosi alla fine come un 'concetto limite'.

Come succede nel resto della sua *architettonica*, Kant avrebbe segnalato un *fatto*, una facoltà, un atteggiamento della soggettività, per risalire alle condizioni di possibilità della sua più propria espe-

(12) I. MANCINI, *Kant e la teologia*, Assisi, Cittadella editrice, 1985, 135-36.

rienza. Se nelle *Critiche*, la riflessione deduttiva fa il suo esordio additando successivamente l'esperienza della *scienza*, del *dovere*, del *giudizio riflettente*, per poi ricercarne l'apriori formale o morale. Nello scritto sulla *Religione*, il punto d'avvio sta nella constatazione empirica della universale malvagità, del peccato, della violenza: benché la possibilità di un perfetto parallelismo con le *Critiche* si infranga contro lo 'scandalo' della illegittimità del male. La positività del male, la sua empiricità o effettività fenomenica, trascina infatti dietro di sé una incomparabile valenza di contingenza: un'assenza di necessità non riscontrabile nella sfera del dovere morale e della scienza. Mentre per essi il carattere di universalità fattuale è indice di una originarietà ineliminabile, senza la quale il mondo smarrirebbe almeno in parte il proprio senso; per quanto concerne il male non si può dire lo stesso: il mondo e la storia umana, privi del male radicale, non smarrirebbero affatto la loro razionalità.

el ripensare la questione del male, Kant ha dunque saputo prendere sul serio la sua contingenza. Lo ha constatato nelle sue manifestazioni storiche ed empiriche, nella sua invadenza, malgrado abbia potuto assimilarlo ultimamente alla relatività di un fatto empirico, sul presupposto della viscerale giustapposizione fra un mondo etico o noumenico della libertà, in cui appunto si dibatte l'imputabilità del male, ed un mondo della sensibilità, gravato dalla incompatibilità morale del determinismo. Volendo infatti rivestire di tratti etici, intrinsecamente relativi alla libertà, il male, Kant non può non preoccuparsi di setacciarlo rispetto ad ogni traccia di relativismo fisico, di causalità meccanica, di concatenazione naturale! Ecco il vero motivo per cui il male radicale, nella *Religione*, pur oscillando fra anteriorità e contingenza, finisce per cementarsi nell'idea di un atto soggettivo, di uno stadio noumenale, che sta fuori dal tempo. Kant è fino in fondo debitore di una teoria della volontà pura, cristallizzata nel regno dell'autonomia e dell'incondizionatezza, estranea ad ogni condizionamento. E il male radicale o il *peccatum originarium*, intesi come concetti limite, non sono altro che il prezzo da pagare per salvaguardare lo scenario di tale libertà ideale: la risposta eroica di Kant alle difficoltà estreme del determinismo. Inevitabile è la conclusione! Per riscattare definitivamente, e non per imbrattare clamorosamente *un mantello filosofico* – ritagliato tutto attorno all'assolutezza e alla nettezza apriori della libertà – Kant ha deciso di interpretare il male radicale, come una realtà puramente intelligibile, noumenale, atemporale, che pur mostrando nei singoli atti la propria scorza sensibile, si consuma più veramente fuori dallo spazio e dal tempo, nella deformazione autonoma e inafferrabile di un fondamento soggettivo.

«Non si può dunque cercare l'origine temporale di questo fatto, ma bisogna ricercare solo l'origine razionale, per determinare alla luce di

questa, e per chiarire, possibilmente, la tendenza, cioè il fondamento universale soggettivo, se ve ne è uno, per cui ammettiamo una trasgressione delle nostre massime. Su questo punto noi siamo pienamente d'accordo con il metodo adoperato dalla Scrittura nel rappresentare l'origine del male come un *incominciamento* del male nella specie umana; poiché essa lo rappresenta in una vicenda, ove quello che bisogna pensare come primo – secondo la natura della cosa (senza occuparsi delle condizioni del tempo) – appare come tale dal punto di vista temporale. Secondo la Scrittura, il male non comincia da una tendenza, perché allora questo cominciamento del male non deriverebbe dalla libertà, ma bensì dal peccato...” (13).

#### SCHELLING E IL PRINCIPIO DIALETTICO DEL FONDAMENTO

Nello suo scritto, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi si collegano* (1809), è Schelling stesso a riuocire lo strappo prevedibilmente aperto dal tempo:

«Solo chi ha gustato la libertà, può sentire il desiderio di farle analoga ogni cosa, di allargarla all'universo intero. Chi non giunge alla filosofia per questa strada, seguirà gli altri e farà quel che fanno essi; senza sentire perché lo fanno. Resterà poi sempre un fatto singolare, che Kant, dopo avere dapprima distinto le cose in sé dai fenomeni solo negativamente, mercé l'indipendenza dal tempo, e quindi, nelle discussioni metafisiche della sua critica della ragione pratica, trattato dell'indipendenza dal tempo e della libertà come di concetti correlativi, non si spingesse fino al pensiero di trasportare anche alle cose quest'unico concetto dell'in sé, con che si sarebbe elevato ad un più alto punto di vista concettuale e avrebbe superata quella negatività che è il carattere della sua filosofia. Ma d'altra parte, se la libertà è il concetto positivo dell'in sé generalmente parlando, l'indagine sulla libertà umana è ricacciata nel generico, perché l'intelligibile, sul quale è stata solamente fondata, è anche l'essenza delle cose in sé. Per additare dunque la specifica differenza, cioè appunto

(13) *La religione entro i limiti*, 43-44. Secondo Kant, non esiste nessun rapporto propriamente razionale fra il peccato di Adamo e i peccati successivi: l'origine del peccato procede per ogni uomo dallo stato di innocenza; il peccato di Adamo rappresenta semmai, in ogni singolo, secondo un linguaggio biblico, quell'incominciamento atemporale – noumenale – che la filosofia recupera nei confini della ragione pratica pura e della sua legittimità.

il carattere determinato della libertà umana, il semplice idealismo non basta» (14).

A partire da simili istanze, comprensive di un'esigenza di approfondimento della nozione della cosa in sé e del concetto non formale di libertà, Schelling ripercorre il principio trascendentale di un atto fondamentale soggettivo e promuove l'idea kantiana di natura, rielaborando una pensabilità radicale del male *nel fondamento ontologico stesso*.

L'ingresso schellinghiano alla discussione del *mysterium iniquitatis* è in effetti, e non certo casualmente, contrassegnato da un presupposto di matrice panteistica, arruolato quale guida principale verso le successive mete problematiche: la possibilità del male, la realtà del male, il rapporto Dio-male. Poiché Dio è l'origine assoluta e l'orizzonte unitario del mondo, il compito della riflessione è di esibire nientemeno che in Dio stesso, nella sua totalità, l'antecedenza del male, senza tuttavia cancellare l'integrità del bene morale in lui. Qualcosa di assolutamente indipendente da Dio non può esistere: è *sic et simpliciter* impensabile. Dunque il male non può essere inteso come un principio antagonista di autonomia, ugualmente originario accanto a Dio. Il male può sorgere soltanto per via di caduta da lui, mediante un'operazione di devastazione o di manomissione, che si imposta e si giustifica nella sfera teologica. Conseguentemente, il motivo stesso della colpa non potrà rincorrersi in nient'altro, che non sia una condizione necessaria in Dio, un a priori della sua rivelazione; acconsentendo, in tutto e per tutto, alla verità biblica – da Schelling per nulla ridimensionata – di un male originario (*Urbose*).

Ciò non toglie che la primitività del male nell'unico fondamento di esistenza, non sia come la primitività della libertà. La libertà, quale possibilità del bene o del male, resta possibile esclusivamente in Dio; e in questo senso definitivo si innesta in lui. Il male invece, uno degli sbocchi costitutivi della libertà, risulta possibile solamente al di fuori di Dio. Ora, una simile contraddizione nelle *Ricerche* non dev'essere soppressa, bensì riconosciuta e risolta, facendo leva sulla distinzione del possibile e del reale in Dio. Infatti, ci è dato di risolverla mediante l'indicazione di un momento in Dio – da cui discende la radicalità del peccato – che non è Dio stesso. Ma come è ultimamente pensabile un tal momento in Dio? A questa domanda, che risuona tremenda e imprescindibile, Schelling reagisce approntando una costruzione teogonica – una sorta di teodicea rivoluzionaria – abilitata a funzionare

(14) F. SCHELLING, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi si collegano*, Lanciano, Carabba editore, 1984, 63.

come remota preparazione e piena legittimazione nei riguardi dell'atto eterno con cui il peccato è entrato nel mondo.

Lo sviluppo di tale concezione teogonica è altresì il ritrovamento di una dialettica in Dio stesso, mediante cui il pensiero si astiene dal dissolvere la verità di Dio nel concetto del male, ma pure si trattiene dal liquidare superficialmente la partecipazione del male al fondamento. Tutto quello che esiste, si legge nelle *Ricerche*, deve avere una ragione ineffabile e permanente (*Grund*) per la propria esistenza. Ora, ogni essere che è stato portato alla vita, deve avere la ragione della sua esistenza in qualcosa d'altro all'infuori di sé. Dio invece, come essere totale ed assoluto, può conservare la propria *ratio* solo in se stesso. Nondimeno non può essere semplicemente egli stesso tale *ratio*, bensì esclusivamente una natura diversa da lui – quella che occorre ritenere la 'natura in Dio': un ente da lui *inseparabile* ma tuttavia *differente*. Che Dio debba avere in se stesso la ragione della sua esistenza lo afferma certamente ogni filosofia della religione, la quale però non giunge più in là del concetto problematico di una *causa sui* e perciò non distingue nemmeno chiaramente ragione ed esistenza. L'errore sta nel prevalere di concetti derivati ed inferiori, come quello della precedenza temporale o della priorità dell'essere. Esiste però un'altezza speculativa a cui questi due concetti non sono più adeguati.

«Nel circolo, da cui ogni cosa deriva, non v'è alcuna contraddizione ad ammettere che ciò da cui l'Uno è prodotto, sia a sua volta prodotto da esso. Non v'è qui un primo ed un ultimo, perché tutto si presuppone a vicenda; nessuna cosa è l'altra e tuttavia non è senza l'altra. Dio ha in sé un intimo fondamento della sua esistenza, che in questo senso precede lui come esistente; ma Dio a sua volta è al pari il *Prius* del fondamento, giacché questo, anche come tale, non potrebbe essere, se Dio non esistesse *actu*» (15).

L'assoluto dunque non può essere qualcosa di semplice in sé. Certo lo si dovrà continuamente pensare al modo di un'unità, purché si presuma al suo interno non una statica semplicità, bensì una figura di sintesi e di reciprocità. Esso contiene in sé il fondamento di ogni realtà, di ogni differenziazione; e poiché ogni attualità (inclusa la sua attualità) si basa sulla singolare espressione di una differenza – ed ogni esistenza d'altronde è attualità – l'assoluto deve necessariamente contenere in sé il fondamento da esso differente della sua propria esistenza.

In questo senso ogni cosa ha certamente il suo fondamento in Dio, ma nella misura in cui è distinto da lui, tale fondamento risiede

(15) *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà*, 71.

in 'ciò che in Dio non è lui stesso'! Un'identità, una consistenza più precisa di tale fondamento, l'intelletto finito, brancolando nel buio, dispera di determinarla. Può soltanto provare ad abbozzarla, mediante le risorse dell'immaginario simbolico, che si avvale di similitudini e metafore: o come 'la brama che prova l'Uno di generare se stesso'; o come l'oscura 'volontà in cui non v'è alcun intelletto' – una volontà a questo stadio nient'affatto perfetta; oppure come 'ciò ch'è ancora nel suo fondo senza nessuna regola' e che sta già alla base di ogni autorivelazione dell'assoluto, poiché in essa, in quanto dimensione previa, trova sussistenza ogni regola, ordine e forma. Per quanto possa offendere le teodicee classiche, si giungerà il più vicino possibile alla natura dell'assoluto se lo si riconoscerà semplicemente nella sua irrazionalità insopprimibile, come l'incomprensibile base della realtà, il residuo che mai e poi mai si annulla, ciò che col più grande sforzo non si riesce a risolvere nell'intelletto, ma rimane eternamente nel fondo. L'intelletto è nato in senso proprio da questa 'natura priva di intelletto', che costantemente soggiace alle possibili determinazioni. Senza il precedente di questa oscurità, non vi sarebbe alcuna realtà della creatura: poiché la tenebra, l'irregolare, l'irrazionale rappresenta per la sua esistenza un retaggio necessario <sup>(16)</sup>.

In questo fondamento irrazionale, in cui tutto prende attualità, ha radice il male. Un principio oscuro ed uno luminoso percorrono l'intera serie degli esseri creati. Mediante il primo vengono distinti e separati da Dio, mediante il secondo sono in lui inclusi. Ma entrambi i principi sono a loro volta ricompresi dall'identità. Poiché tra ciò ch'è prefigurato nel fondamento e ciò che lo è nell'intelletto esiste un'originaria unità, e il processo della creazione mira soltanto ad un'interiore trasmutazione o trasfigurazione nella luce del principio originariamente oscuro, il principio per sua natura oscuro è appunto quello che viene insieme trasfigurato in luce ed entrambi, pur rispettando una scala gerarchica, sono una cosa sola in ogni essere della natura. Esiste dunque una reciprocità dialettica universale, che accompagna l'attualità di ogni essere e l'essere stesso in atto. Noi conosciamo, aggiunge Schelling, il principio oscuro come l'egoismo della creatura: come desiderio, brama, o cieco volere. Tale sapere è confortato dalla sincerità dei 'miti filosofici'. Di contro ad esso, sta la volontà univer-

(16) «Ogni nascita è nascita dall'oscurità alla luce; il seme dev'essere sprofondato nella terra e morire nelle tenebre, affinché la bella e luminosa forma vegetale si aderga e si spieghi ai raggi del sole. L'uomo viene formato nel corpo della madre; e dal buio dell'irrazionale (dal sentimento, dalla brama, splendida madre della conoscenza) germogliano i luminosi pensieri» (*Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà*, 73).

sale dell'intelletto: volontà liberamente creativa e onnipotente. E se questa subordina quello, usandolo secondo la sua misura, ciò costituisce l'innalzamento dell'oscurità, della volontà individuale alla luce. Questo innalzamento si realizza normalmente nella natura, laddove un grado inferiore dell'essere si conformi al grado superiore. Nell'uomo tuttavia si annuncia una eccedenza! Nell'uomo risiede l'intera potenza del principio oscuro e nello stesso tempo l'intera forza della luce; in lui è la massima differenza, l'aprirsi della distanza più grande tra le due potenze originarie, l'*abisso* più profondo e il cielo più alto. L'uomo è l'unico fra tutti gli enti finiti nel cui modo d'essere coabitano per la loro apertura tutte le possibilità: riaffacciandosi in lui l'identità dei due principi. L'ente in cui appaiono indifferenziate, altrettanto quanto nel tutto, le opposizioni medesime. In tal modo l'uomo è effettivamente la vera immagine di Dio: è libero, incondizionato, capace come lui dell'intera ampiezza delle opposizioni. Infatti la libertà, intesa in senso metafisico, non corrisponde ad una facoltà indeterminata del volere, bensì ad una consapevolezza estrema di possibilità. L'uomo, per il fatto che scaturisce dal fondamento (è creaturale generata dal fondamento), porta in sé un principio indipendente rispetto a Dio. Pertanto ha il medesimo fondamento di Dio, quanto all'esistere; ma per la semplice ragione che questo principio primario, senza cessare d'essere oscuro quanto al fondamento, viene trasfigurato in luce, in esso si dischiude ad un tempo un principio superiore, lo *spirito*. Nell'uomo lo spirito ritrova se stesso come coscienza, come anima, come sintesi: unità di luce e tenebre. Ciò significa però che qui Dio è esistente in atto. Costituendo, ora, l'anima l'identità vivente di entrambi i principi, essa è spirito; e «lo spirito è in Dio». Ma se nello spirito dell'uomo l'identità dei principi fosse altrettanto irrisolvibile, indissolubile, inseparabile, come lo è in Dio, non vi sarebbe alcuna differenza, cioè Dio come spirito non sarebbe manifesto. Quell'unità dunque che in Dio è inseparabile dev'essere separabile nell'uomo, e questa è *la possibilità del bene e del male*.

La possibilità di determinarsi per il male costituirebbe dunque la vera radice della personalità umana, quale individualità originale <sup>(17)</sup> (sintesi possibile) rispetto a Dio (unità necessaria). La libertà è possibile soltanto dove esiste una separazione delle forze, in cui si possa

(17) «Il principio, che emerge dal fondo della natura, e per cui l'uomo è scisso da Dio, è l'individualità a lui intrinseca, la quale, grazie alla sua unità col principio ideale, diviene *spirito*. L'individualità come tale è spirito, o l'uomo è spirito, come essere individuale, particolare (separato da Dio), unione che forma appunto la personalità» (*Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà*, 77-78). Echi di questa antropologia schellinghiana, imperniata sul concetto unitivo di spirito, come *tertium* nella duplicità di principi, riaffioreranno in Kierkegaard.



garantire la differenza dall'identico. La volontà umana assomiglia ad un legame di forze viventi. Ogni lesione dell'equilibrio in essa diviene disarmonia, interiore soppressione, confutazione; infatti, in questo modo, essa mostra l'alternativa di una falsa unità, di una 'vita inautentica': paragonabile ad una 'vegetazione d'inquietudine e distruzione'. In tale concetto 'unicamente esatto' del male, assimilato all'esplosione delle archeologiche forze nella malattia, appare chiaro che la sua essenza non è qualcosa di negativo, bensì un positivo, una determinata potenza reale. Non la separazione delle forze in sé è già disarmonia, quanto piuttosto la loro cattiva unità: la dissociazione fra la periferia e il centro. Se viene del tutto soppressa l'unità, con ciò stesso viene soppresso anche il conflitto. Il male non è né quella soppressione né questa separazione, bensì la sovrapposizione del falso principio dell'unità: il dominio del tenebroso e del caotico sulla luce, e dunque il capovolgimento reciproco dei principi. Il male è la sollevazione del principio oscuro, la prevaricazione del volere particolare e il suo abuso nei confronti della volontà universale: se si trattasse di una semplice mancanza, rimarrebbe incomprensibile come proprio e soltanto il più perfetto di tutti gli esseri creati dovrebbe esserne capace<sup>(18)</sup>. L'uomo soltanto sta al discrimine tra il bene e il male; in lui solo il legame tra i due principi non è affatto necessario. E così la capacità del male appartiene proprio alla sua perfezione. Ma non è capacità di mancanza, bensì di potenza. Così che il male non appare più, come accadeva in Kant, un elemento animalesco e subumano, ma anzi specificamente umano e personale: l'atto fondante, per eccellenza, in cui si sposano definitivamente libertà e necessità.

Il male, secondo Schelling, è reale altrettanto quanto il bene; la stessa possibilità del bene dipende dalla sua realtà. Una potenza può manifestarsi soltanto nel suo contrario; così la luce nelle tenebre, il bene nel male. Perciò può postularsi reale la sollevazione<sup>(19)</sup> dell'egoismo della creatura. In questo egoismo vive qualcosa che non necessita certamente la decisione morale, ma nondimeno la eccita, la tenta, la 'sollecita', come pure il bene deve poterla sollecitare.

È la volontà oscura o la 'natura in Dio', che come 'antica natura' aspira eternamente a ritornare in sé ed in tal modo si oppone alla tensione della volontà verso la luce e la rivelazione. In questa opposizione di tipo particolare ha radice l'individuo, l'io, e con esso ogni

(18) «Il diavolo, secondo la veduta cristiana, era, non già la più limitata, ma la più illimitata creatura» (*Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà*, 83). Schelling nega che la finitezza per sé medesima sia il male.

(19) Questa lettura schellinghiana del male rispolvera la kantiana contraddizione della massima buona.

egoismo, dal quale si libera la volontà universale. E quel che avviene in piccolo nella vita singola si ripresenta nuovamente in grande nella storia. Come la natura è un processo che preme in avanti, in cui per il mondo in sé oscuro si accende alla fine nell'uomo la luce della coscienza, così la storia è un processo ulteriore in cui l'ottenebramento della coscienza da parte del male viene trasfigurato ad immagine divina ed a signoria del bene. Le sue fasi sono le età del mondo, al cui principio sta la condizione dell'indecisione beata, dell'innocenza, in cui non esiste né il bene né il male, e perciò neppure alcuna libertà. Il suo stadio finale è il 'regno di Dio' sulla terra, la rivelazione completa. Ciò che sta in mezzo è lo sviluppo dell'umanità, la lotta grandiosa delle due originarie potenze metafisiche tra di loro, per la loro giusta riunione.

Per caratterizzare il momento personale nel male e presentare insieme il momento della colpa dell'uomo nella sua azione, la sua capacità d'imputazione e di responsabilità, Schelling ritorna alla dottrina kantiana del carattere intelligibile. Non basta mostrare che il male nell'uomo è colpevole della sua azione cattiva, se questo male non è suo proprio. Qui sta il punto dinanzi a cui hanno fallito entrambe le teorie estreme, il determinismo come l'indeterminismo; qui infatti si tratta della riunione della libertà e della necessità. Finché queste ultime si pongono come conflitto, il problema è irrisolvibile. Deve esistere un'intima necessità, sorgente dall'essenza dell'agente stesso, che si ponga come sottratta ad ogni influsso causale esterno e libera nei confronti di ogni determinazione naturale. Una tale necessità non può procedere a sua volta da un'essenza universale; essa può avere il suo fondamento unicamente nell'essenza di quest'uomo determinato, risultando perciò strettamente individuale <sup>(20)</sup>. Questa interiore necessità individuale è il 'carattere intelligibile' dell'uomo, il suo volere fondamentale, la sua autoposizione, l'azione eterna in lui, che percorre sovratemporalmente ogni sviluppo temporale dell'uomo empirico. Questo volere fondamentale non può essere consapevole come tale, ma può entrare sempre e solo parzialmente nella coscienza dei singoli atti di volontà; nondimeno la coscienza è perfettamente certa della sua esistenza e vi riferisce ogni sua risoluzione e decisione. In ciò consiste l'oscura, infallibile consapevolezza della libertà

(20) «Se è certo che l'essere intelligibile opera liberamente e assolutamente, è anche certo che non possa operare se non conforme alla sua propria e intima natura, ovvero l'azione non può non seguire dal suo intimo, secondo la legge dell'identità e con assoluta necessità, la quale soltanto è anche l'assoluta libertà; poiché libero è ciò che opera solo conforme alle leggi della sua propria essenza e non è determinato da altra cosa né dentro né fuori di esso» (*Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà*, 101).

nell'uomo. Dovendo essere principio assolutamente primo, esso non si può dimostrare né determinare. Esso deve esprimere quell'atto fondamentale ed eterno, che non si presenta, né può presentarsi fra le determinazioni empiriche della nostra coscienza, ma sta piuttosto alla base di ogni coscienza e la rende possibile. In questo senso si può conservare tranquillamente il concetto di predestinazione o di male originario; a questo proposito importa solo che non vi sia sottinteso un decreto di Dio da cui sarebbe resa vana ogni libertà dell'individuo, bensì soltanto l'elemento specifico del carattere apriori, intelligibile. Quindi per Schelling l'accento cade interamente sull'attività del male allo stesso modo che sull'individualità dell'essere intelligibile, in contrasto con l'autonomia kantiana della ragione pura e della ragione universale pratica.

«Abbiamo cercato di dedurre dai primi principi il concetto e la possibilità del male e scoprire il fondamento generale di questa dottrina, che sta nella distinzione fra l'esistente e ciò ch'è alla base dell'esistenza. Ma la possibilità non include ancora la realtà, e questa propriamente è il massimo oggetto del problema. E, inverò, non si tratta per avventura di spiegare, in che modo il male si realizzi, bensì la sua attività universale, o in che modo sia potuto erompere dalla creazione un principio indiscutibilmente generale, che dappertutto trovasi in lotta col bene» (21).

Dalle scarse annotazioni scaturisce allora un esito prevalente. Schelling è quasi certamente il solo a condurre – dentro la modernità – una metafisica ed un'ontologia del male, nel momento in cui allestisce una costruzione razionale della realtà, già strutturata in modo dialettico (la sintesi necessaria e possibile fra la brama e l'intelletto universale in cui si sgretola l'idea del male come mera privazione). Anche per lui il punto di partenza resta la contingenza del peccato, che obbliga ad un percorso di risalimento all'apriori, individuato nell'atto eterno (22). È convinzione di Schelling che il male appartenga all'essenza del mondo propriamente umano, come il fondamento all'essenza di Dio. Senza la separazione delle forze non sarebbe possibile alcuna autorivelazione in un mondo reale, alcuna coscienza, alcuna umanità, alcuna personalità, alcun Dio personale. Tuttavia (e questo è il rovescio profondo di tale operazione critica, non estranea

(21) *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà*, 88.

(22) «L'atto con cui la sua vita è stata determinata nel tempo, appartiene non al tempo, ma all'eternità: esso precede la vita, non secondo il tempo, ma attraverso il tempo (senza esserne compreso) come un atto eterno per natura. Per mezzo di esso la vita dell'uomo si stende fino al principio della creazione; in tal modo egli è anche fuori dal creato, è libero e anzi principio eterno...» (*Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà*, 102-103).

ad una mistica religiosa), il male, pur essendo potenza, non è una potenza isolata, sussistente in sé e per sé: non è un opposto del bene, dotato di pieno valore. Esso non vive di sé, ma vive soltanto in scia alle forze del bene: è il loro pervertimento secondario ed essenziale nell'opposto. Così per la prima volta, nelle *Ricerche*, il male ottiene un massimo di originarietà, in quanto viene coraggiosamente ripristinato nella verità del fondamento <sup>(23)</sup>.

#### KIERKEGAARD E LO STATO DI ANGOSCIA

«Mi propongo di trattare in questo studio del concetto dell'ANGOSCIA, dal punto di vista dell'analisi psicologica, avendo *in mente* e innanzi agli occhi il dogma del peccato originale. A questo riguardo ho da tener presente, sia pure senza parlarne, anche il concetto di peccato. Il peccato, però, non è un argomento che possa interessare la psicologia, e trattarlo così, sarebbe un voler far sfoggio d'originalità e di acutezza fuor di proposito. Il peccato ha il suo posto determinato o, per meglio dire, non ha affatto un posto, ed è ciò che costituisce la sua determinazione. Chi lo tratta in altro luogo ne altera la natura, in quanto lo sottopone alla frammentazione di una riflessione che non tocca la sua essenza» <sup>(24)</sup>.

Tenendo strette in una mano la narrazione di *Genesi 3* e nell'altra l'irriducibile singolarità dell'*esistente*, Vigilius Haufniensis <sup>(25)</sup> – lo pseudonimo de *Il concetto dell'angoscia* – si ripromette un'analisi rigorosa che da un lato mantenga sullo sfondo il dettato dogmatico del *peccato originale*, dall'altro affronti la questione, già kantiana e schellinghiana, della sua effettività: il problema, esorcizzato dal criticismo, delle conseguenze che la colpa di Adamo esercita nel rapporto di generazione. In questa linea di affinamento della relazione fra un concreto e un universale, l'esigenza tipicamente 'moderna' del genio kierkegaardiano appare nel compito di comporre l'ineducibile

(23) «Indi l'universale necessità del peccato e della morte, come del reale morire dell'individualità, attraverso cui deve passare, come attraverso il fuoco, ogni volere umano, per rifarsi puro. Nonostante questa universale necessità, il male rimane sempre una scelta propria, dell'uomo; il male, come tale, non può essere fatto dal sostrato originario; ed ogni creatura cade per propria colpa...» (*Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà*, 98).

(24) *Il concetto dell'angoscia. Semplice riflessione per una dimostrazione psicologica orientata in direzione del problema dogmatico del peccato originale di VIGILIUS HAUFNIENSIS*, Firenze, Sansoni, 1972, 114.

(25) Gli scritti del cosiddetto *intermezzo filosofico* sono da Kierkegaard attribuiti ad un autore pseudonimo, per evitare di cadere nel vizio dell'oggettivazione e del distanziamento spersonalizzante. Kierkegaard si presenta al lettore nei panni dell'editore a servizio di un vissuto concreto e non di un sistema.

elemento storico con la pregiudiziale dimensione etica: affinché l'atto ermeneutico di reperire la pensabilità di una qualunque influenza collettiva, stimandone l'innegabile consistenza, eviti di violare la qualità inalienabile della libertà soggettiva.

Ora, tale incidenza del peccato d'origine, la sua presenza-immanenza nella vita della persona che da Adamo discende, potrà spiegarsi adeguatamente, secondo Kierkegaard, nella misura in cui si configura come un *approfondirsi dell'angoscia*: un nuovo profilo che essa assume nel divenire storico, là dove si conserva intatta l'imputabilità delle determinazioni personali nei confronti del bene e del male. La problematica del peccato ritornerebbe così a rappresentare un oggetto legittimo dell'indagine 'psicologica' <sup>(26)</sup> che, coerente al proprio statuto razionale, mette a tema la possibilità del peccato – la condizione apriori della sua attualità – lasciando del tutto impregiudicato il versante della sua realizzazione, quale aspetto irriducibile ad una necessità concettuale e attinente al sorgere della colpa nel singolo. In altri termini, il rapporto ereditario fra la peccaminosità di Adamo ed ogni individuo successivo potrà essere qui esplorato finché contempla il *momento intermedio dell'angoscia* e la rilevanza che per essa assume la solidarietà del soggetto al proprio contesto vitale.

Dunque nell'apporto kierkegaardiano, si corregge con estremo vigore l'idea che lo sviluppo del peccato originale possa insistere nel reale come un'inclinazione costitutiva dell'uomo verso il male, mentre si smaschera dietro tale fenomeno la concezione criticamente accettabile di un dilatarsi dello stato amorale dell'angoscia. In effetti, con Adamo fa la sua irruzione nel mondo la peccaminosità; allorché l'angoscia, covata in stato di innocenza, scompare secondo la sua forma primaria, per lasciare il posto a due figure analoghe ed inedite. L'angoscia, per l'avvenire, si esibisce come *angoscia oggettiva* e *angoscia soggettiva*. Per angoscia oggettiva deve intendersi il riflesso del peccato nella realtà extra-umana. Si tratta della precarietà, della caducità, della fallibilità del creato, in cui la colpevolezza si manifesta sotto i veli di un desiderio implicito e angosciante: di un'attesa impaziente. Angoscia oggettiva, perché non essendo prodotta dalla natura stessa, è altresì sottratta alla sua disponibilità. L'angoscia soggettiva definisce invece la condizione esistenziale-emotiva in cui ogni indivi-

(26) «Il problema che può interessare la psicologia e di cui essa può occuparsi è il modo come il peccato possa nascere, non il fatto ch'esso nasce... che la natura umana debba essere tale da rendere possibile il peccato è, dal punto di vista psicologico, perfettamente vero, ma voler trasformare la possibilità del peccato nella sua realtà, è cosa che muove a sdegno l'etica e suona come una bestemmia per la dogmatica; la libertà infatti non è mai possibile, ma appena è, è reale...» (*Il concetto dell'angoscia*, 118).

duo dimora nel suo stato di innocenza, nella sua responsabilità morale. Quella situazione che il singolo deve appropriarsi e che si differenzia dalla posizione di Adamo sotto il profilo esclusivamente quantitativo: a ragione dell'ulteriore aggravio quantitativo che la 'tradizione' accumula.

Ma più precisamente dove riposa la differenza meno impalpabile fra l'angoscia in Adamo e l'angoscia in ogni singolo a lui sospeso? Anzitutto, occorrerà precisare come essa non costituisca un'imperfezione morale e neppure una corruzione essenziale posticcia, quasi la storia della specie debba sollevare l'individuo dal compito della decisionalità. Il peccato del singolo uomo, anche dopo Adamo, nasce col suo peccato, nell'opzione personale, nel salto qualitativo: nel suo *volere o non volere disperatamente se stesso*, mai comunque a seguito di un cieco destino. Il processo di generazione infatti non gareggia col soggetto e non vi confisca alcuna valenza etica. L'estendersi e il moltiplicarsi della quantità non sortisce una qualità nuova, cosicché ogni uomo è altrettanto originario quanto Adamo in rapporto al bene e al male, sul presupposto che l'angoscia mai e poi mai potrebbe considerarsi una colpa (27). Resta, a questo punto, una sola carta da giocare! L'unica differenza può risiedere nel fatto che, dopo la scelta comprensiva di Adamo, l'angoscia si annuncia lungo la storia in maggior misura *riflessa*.

L'angoscia in Adamo si esprime ultimamente come una *vertigine* della libertà (28). Rappresenta la condizione angosciante del singolo, messo di fronte all'infinità delle proprie possibilità: un'infinità che attrae e respinge con la stessa intensità del nulla. In Adamo, il suo stato d'angoscia rivela la drammaticità della scelta, l'incertezza infelice della coscienza, la coincidenza cronica di progettualità e privazione: spalanca un vastissimo territorio, in cui il dominio della libertà è al contempo più esteso e più vulnerabile. L'apertura (angosciata) dello spirito sull'abisso delle proprie possibilità è la condizione costitutiva della sua realizzazione e della sua caduta morale. In tal senso, l'angoscia evidenzerebbe la paradossalità dell'uomo, dal primo

(27) «L'angoscia è posta nell'innocenza; in primo luogo, dunque non è colpa; in secondo luogo, non è un peso che aggravi, né una sofferenza che non sia compatibile colla beatitudine dell'innocenza. Se si osservano i bambini, questa angoscia si trova in loro più chiaramente determinata come ricerca dell'avventuroso, del mostruoso, del misterioso...» (*Il concetto dell'angoscia*, 130).

(28) «L'angoscia si può paragonare alla vertigine. Chi volge gli occhi al fondo di un abisso, è preso dalla vertigine. Ma la causa non è meno nel suo occhio che nell'abisso: perché deve guardarvi. Così l'angoscia è la vertigine della libertà, che sorge mentre lo spirito sta per porre la sintesi e la libertà, guardando giù nella sua propria possibilità, afferra il finito per fermarsi in esso» (*Il concetto dell'angoscia*, 140).

all'ultimo uomo: l'enigma della sua struttura antropologica triadica, in cui lo *spirito* ha da assolvere all'*opus* di sintesi fra anima e corpo, infinito e finito, interezza universale e frammento particolare, eternità e temporalità. Ciò significa che nella natura triadica del singolo, nella sua doverosità intrinseca ad avvicinare l'assoluto mediante il finito, il tutto attraverso l'atto peculiare e privativo, s'iscrive la possibilità del peccato: l'apriori della colpa.

Ora, nell'individuo posteriore, questa condizione premorale dell'azione buona o cattiva si ripresenta puntualmente. E tuttavia più riflessa, delineando il primitivo sentire: per il fatto che quel niente, quell'infinita virtualità, cui si rifaceva l'angoscia, 'diviene come qualcosa', rivestendosi di una pluralità di linguaggi e di un complesso di presentimenti. L'angoscia si specifica, si dilata, ottiene le sue 'postazioni d'assedio': beneficia di un continuo incremento, che è appunto la conseguenza del rapporto di generazione e l'esito dell'appartenenza storica.

Più precisamente, con il peccato di Adamo spunta – oltre lo stato sognante ed ignorante dell'innocenza – la *sensualità*: non sul fronte della sua esistenza, ma sul fronte della sua conoscenza. E proprio con la sensualità – sosia dell'angoscia – prende avvio il fenomeno della derivazione, 'che è altro da un'epidemia trasmessa'. Le diverse figure del pudore, della vergogna, dell'amore erotico, attestano infatti che la sensualità, pur non essendo in sé peccaminosità, è traccia lasciata da una più intensa angoscia. Di modo che la percezione della propria sensualità debba avvertire più profondamente l'estrema problematicità d'essere spirito, orientato alla sintesi: dischiuso all'infinitezza e nondimeno gettato nella determinazione, nella naturalità, nella finitezza di una corporeità differenziata. Ogni qualvolta la sensualità interviene, si impone come controfigura dell'angoscia, giacché spinge l'individuo al vertice di una delle due parti della sintesi. Laddove lo spirito è estraneo, non può affermarsi, e la personalità risulta come sospesa. Nella fase del pudore, come nel momento più estatico dell'amore, il singolo constata l'accentuarsi della contraddizione e vede emergere l'eventualità che la sua sensualità (il suo stato di angoscia) equivalga al presupposto della sua 'peccaminosità': di una libertà tarpata e ripiegatasi sulla sola finitezza. Allorché la mediazione necessaria del finito, la determinazione della libertà stessa, si assolutizza vanificando la *simpatia positiva* dell'angoscia.

Secondo Kierkegaard, il rapporto generativo (foss'anche nella relazione più casta) provoca l'espansione della sensualità e l'accrescimento dell'angoscia. Il nuovo individuo, in effetti, è messo al mondo in una situazione d'angoscia elevata, che raggiunge il suo culmine nel momento del concepimento e del parto: 'quando lo spirito non possiede alcuna regia e la madre trema'. Tutto ciò riceve una pre-

figurazione simbolica eloquente nel personaggio genesiaco di Eva, e ancor più generalmente nel temperamento femminile. In essa, come accade per ogni individuo posteriore, lo sviluppo della colpa originaria coincide con l'innalzamento della presenza – per nulla maligna – dell'angoscia. Eva, la donna tratta da Adamo, è essenzialmente identica: né più colpevole né più innocente di lui. Semplicemente, si mostra più sensuale, più angosciata, confermando in questo l'ideale greco e romantico della bellezza femminile.

Sin qui si è trattato del *rapporto di generazione*. Ma cosa suggerire sulle conseguenze della colpa originaria, dal punto di vista essenzialmente storico di una complicità sociale? Con ogni evidenza, Kierkegaard ritiene che al singolo non sia dato di riprendere *tout court* da capo, che non possa rimanere indifferente all'ordine culturale. Egli comincia da uno snodo effettivo e contingente, da cui sporge palese un incremento d'angoscia; per quanto poi, in virtù del suo essere libero, possa innalzarsi infinitamente sopra l'elemento storico: astenersi dal peccato e tradurre l'angoscia nel presupposto dell'unica 'azione' non peccaminosa (la fede) <sup>(29)</sup>.

Ancora una volta, la decisionalità del singolo si custodisce intatta. Non soccombe ad una concatenazione di natura causale, poiché è inaccettabile che l'assolutezza di un'opzione libera si riduca alla miseria di un prodotto storico. Semmai fosse, finirebbe per perpetrarsi l'assurdo di un esistente che sovrappone la consapevolezza raggiunta di un inserimento storico alla coscienza della propria libertà, identificando la possibilità del peccato con la sua realtà morale.

Siamo agli sgoccioli dell'esplorazione kierkegaardiana. Se ne ricava, sostanzialmente, la ricchezza del concetto inusitato di angoscia <sup>(30)</sup>: possibilità delle possibilità, in cui si incrociano la libertà, il credere, il peccare. Kierkegaard, lo ricordiamo, parla di una determinazione intermedia che per la sua 'ambiguità' riserva uno spazio legittimo al pensiero, preso in mezzo al dato dogmatico e alla singolarità etica. Se l'atto fondante di Schelling assumeva un valore eminente nel suo

(29) «L'angoscia è la possibilità della libertà; soltanto quest'angoscia ha, mediante la fede, la capacità di formare assolutamente, in quanto distrugge tutte le finitezze scoprendo tutte le loro illusioni. E nessun grande inquisitore tiene pronte torture così terribili come l'angoscia... Colui ch'è formato dall'angoscia, è formato mediante possibilità; e soltanto chi è dalla possibilità, è formato secondo la sua infinità» (*Il concetto dell'angoscia*, 193).

(30) «Dalla finitezza si può imparare molto; ma non si impara a sentire l'angoscia se non in un senso molto mediocre e pernicioso. Chi, invece, ha imparato in verità a essere in angoscia, può andare per una sua strada quasi danzando, quando le angosce del mondo finito cominciano il loro gioco e i discepoli della finitezza perdono l'intelletto e il coraggio» (*Il concetto dell'angoscia*, 197).



fondare in un istante eterno la possibilità trascendentale del male; la condizione intermedia dell'angoscia attende alla funzione di reagire unitariamente alle questioni dogmatiche, alle esigenze etiche e alle implicazioni psicologiche <sup>(31)</sup>, radicando la possibilità del peccato in una struttura antropologica (in un'ermeneutica della libertà), capace di una opzione altrettanto fondamentale e probabilmente, altrettanto atemporale. Nessun intento di razionalizzazione chiarificatrice, nessuna ricetta volenterosa contro il *mysterium iniquitatis*, da questa letteratura deborda; semmai il recupero critico della dimensione tragica del peccato, nel suo manifestarsi assolutamente assurdo, inessenziale, eppure profondamente umano.

### CONCLUSIONI

L'esplorazione offerta, malgrado si confessi ampiamente incompleta, dovrebbe aver acceso una spia inquietante della vivacità, presente nel pensiero filosofico moderno, attorno alla questione del *male radicale* (o del *peccato originale*). Gli autori e le opere annoverate hanno permesso di verificare, entro il solco comune di un'impostazione critica, rispettosa del debito teologico, una modulazione non trascurabile e non allineata di apporti. Tutti e tre, con inesorabile puntualità, interrogano la posizione trascendentale del peccato: ne indagano i requisiti, la possibilità originariamente inscritta nell'*essenza della libertà*, senza trascurare un'unanime riconoscenza nei confronti dell'elemento contingente. Comprendere e interpretare l'a priori che la riflessione filosofica chiama 'peccato' (malvagità, colpa), senza basarsi, in modo più o meno clandestino, su idee, intuizioni, sentimenti, fatti sorgere da una rivelazione storica, è per Kant, Schelling, Kierkegaard, un compito probabilmente impossibile, che nessun tentativo filosofico può lusingarsi di compiere. Pertanto, poggiandosi su una più modesta presunzione metodologica, che coniuga lo speculativo all'ermeneutico, essi prospettano soluzioni che, se da un lato scongiurano l'emarginazione concettuale del tema, dall'altro ne eludono un letale riassorbimento nelle spire del sistema. L'originarietà del peccato, senza evadere il problema della sua ereditarietà, si consolida così nel suo accasarsi presso un atto apriori, antecedente e persistente rispetto alle determinazioni della libertà, di cui viene sorvegliato simultaneamente il carattere del tutto morale (l'imputabilità)

(31) Di fatto Kierkegaard sembra rielaborare secondo una concettualità 'psicologica', gran parte di quel vocabolario che Schelling ha creato, in sede metafisica, nella composizione dialettica del fondamento.

e la dinamica universale. In Kant, il peccato assume valenza originaria, in quanto viene consumandosi in un atto noumenale – atemporale – della ragion pratica ‘pura’ e personale. In Schelling, riacquista la medesima antecedenza, per il suo radicarsi dentro l’unità reciproca del fondamento, da cui proviene quale atto eterno-essenziale di individuazione e di esistenza. In Kierkegaard, infine, il peccato insinua il suo livello originario nella natura triadica della costituzione antropologica, nella vertiginosa possibilità della libertà, dove il presupposto della fede espone al suo contraddittorio.

A questo punto si ferma la nostra riflessione, ospitando il senso di una circolarità virtuosa fra filosofia e fede cristiana, rigenerata e non dissolta dalla problematica del *male radicale*. Alla filosofia, l’esortazione conclamata a non chiudere il sistema, a non sfuggire le aporie che la tragicità del male fa sgorgare, aprendo così il passaggio ad un nuovo tipo di intelligibilità <sup>(32)</sup>.

Alla teologia – e all’esegesi – il compito di valorizzare tanto ‘tanteleggiare’ della filosofia di fronte al *male radicale*, osando ripensare <sup>(33)</sup> la tipicità di Adamo e la tematica della comune derivazione, non solo giovandosi di un patrimonio rivelato inestimabile, ma pure attrezzandosi di una ermeneutica alta della libertà, in grado di non mortificare la coscienza di fede. Giacché, assieme a Kierkegaard, si potrebbe supporre che tanto insistere del filosofo, premunitosi di fronte ai rimproveri, metta a nudo una latente ritrosia del ‘dogmatico’!

CORNATI DARIO  
*Seminario Arcivescovile*  
*Saronno*

24 febbraio 1998

(32) Il discorso critico torna a scontrarsi con la problematica classica dell’inizio della filosofia, non per risolverla ma per appurarne la sua insolubilità. È la questione della fattualità non razionalizzabile, irriducibile e irrecuperabile, ovvero della fatticità assoluta che precede – come limite invalicabile – il tentativo di recupero discorsivo.

(33) Una riflessione teologica arricchita attorno all’essenza della libertà potrebbe concepire i suddetti parametri della solidarietà e della derivazione da Adamo oltre i confini di una ‘condizione privilegiata smarrita’ e di una rivelazione *sub contrario* del cristocentrismo.